

# Marxismo e ética

*Ana Selva Castelo Branco Albinati<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este trabalho pretende tratar da questão da recepção da obra de Marx e do entendimento de sua natureza teórica. A questão do estatuto da obra de Marx, se ciência ou doutrina ética, atravessa a história do marxismo, encontrando-se entre estes dois extremos posições intermediárias que acentuam uma ou outra interpretação da obra. O que apresentamos aqui é um sintético e lacunar panorama desta questão, onde nos interessa, sobretudo, identificar a problemática em debate, com o objetivo de trazer à tona os impasses alcançados por ambas as interpretações, quando de seu esforço, seja por acoplar princípios éticos externos à teoria marxista entendida como uma ciência, seja por tentar derivar uma ética prescritiva das proposições marxistas por entendê-las como sendo orientadas por uma perspectiva moral implícita em Marx.

**Palavras-chave:** moralidade – marxismo – ciência.

## Introdução

Este trabalho pretende tratar da questão da recepção da obra de Marx e do entendimento de sua natureza teórica. A questão do estatuto da obra de Marx, se ciência ou doutrina ética, atravessa a história do marxismo, encontrando-se entre estes dois extremos posições intermediárias que acentuam uma ou outra interpretação da obra.

O que apresentamos aqui é um sintético e lacunar panorama desta questão, onde nos interessa, sobretudo, identificar a problemática em debate, com o objetivo de trazer à tona os impasses alcançados por ambas as interpretações, quando de seu esforço, seja por acoplar princí-

---

<sup>1</sup> Professora doutora do Departamento de Filosofia da PUC-Minas.  
E-mail: [anaselva@superig.com.br](mailto:anaselva@superig.com.br)

pios éticos externos à teoria marxista entendida como uma ciência, seja por tentar derivar uma ética prescritiva das proposições marxistas por entendê-las como sendo orientadas por uma perspectiva moral implícita em Marx.

De acordo com Eugene Kamenka, a presença de interpretações que oscilam entre estes dois pólos se explicaria a partir de uma indefinição que se encontraria nos próprios textos de Marx. No seu entendimento, o ponto frágil do procedimento de Marx seria o que ele qualifica como sendo um “embaralhar de níveis” que se verificaria na pretensão de elaboração de uma teoria científica da sociabilidade, que estaria, entretanto, contaminada por uma intenção moral que afetaria esta pretendida isenção científica.

Esta problemática apontada por Kamenka encontra-se também em Maximilien Rubel, ou ainda em Agnes Heller, que reconhecem uma permanência do impulso ético de caráter prometético nos textos de maturidade de Marx, o que constituiria um elemento de difícil conciliação com a objetividade pretendida na análise da existência social.

## O marxismo como ciência

A consideração da obra de Marx como uma ciência objetiva e neutra se encontra de forma predominante no momento da II Internacional, marcada pelo objetivismo cientificista que encontra respaldo, sobretudo, na obra de Engels. Credita-se a Engels e às suas últimas obras um papel fundamental na divulgação do marxismo e na sua consolidação como doutrina a partir de sua apropriação pelos teóricos da revolução soviética.

De acordo com Arato:

O materialismo marxista como concepção do mundo que abarca tudo origina-se das obras de Friedrich Engels. Deve-se a ele a síntese habitualmente designada como materialismo dialético, que constituiu uma fonte central para o pensamento filosófico da social-democracia alemã e,

numa medida ainda mais ampla, para o muito mais monolítico marxismo soviético. (Arato, 1984, p. 86)

O ponto questionável no procedimento de Engels é que ele lança as bases para o que se denominará, em seguida, o materialismo dialético, como sendo a filosofia subjacente ao marxismo, o que trará como consequência uma leitura cientificista e dogmática das proposições marxianas.

O fato é que, independentemente das intenções de Engels, e sem entrar na discussão acerca da confluência teórica entre Marx e Engels no tocante a esta questão, tem-se, na tradição marxista, que a subsunção dos fenômenos sociais a uma generalização pretensamente científica abriu as portas a um entendimento positivista do processo social que previa uma inevitabilidade da transformação social rumo ao socialismo.

A polêmica decorrente deste entendimento se dará em torno do caráter desta transformação, se por via revolucionária ou se por via evolucionária, o que traz consequências na consideração de aspectos tais como a organização operária e a violência revolucionária. Esta discussão se estabeleceu no momento da II Internacional, dividindo as principais figuras do campo marxista de final de século XIX e início do século XX.

Tal polêmica, longe de se constituir uma mera disputa teórica, indica o campo fértil das disputas políticas num momento singular da história, marcado pela emergência de experiências revolucionárias e pelas tentativas de compreensão dos rumos possíveis e das tarefas necessárias à transformação da sociedade.

Trata-se, como observa Anderson, do momento de desenvolvimento de uma teoria política a partir de Marx. De acordo com este autor,

Nos primeiros quinze anos do século vinte assistiu-se assim a um grande florescimento do pensamento econômico marxista na Alemanha, na Áustria e na Rússia. Todos os grandes teóricos dessa altura tinham como coisa assente que era de importância vital decifrar as leis fundamentais do capitalismo neste seu novo estágio de desenvolvimento histórico. Contudo, ao mesmo tempo, assistiu-se pela primeira vez a

uma emergência fulgurante de uma teoria *política* marxista. Enquanto os estudos econômicos do período podiam erguer-se diretamente sobre os imponentes alicerces de *O Capital*, nem Marx nem Engels tinham fornecido um corpo comparável de conceitos para a estratégia e a prática políticas da revolução proletária, pois a situação objetiva em que se encontravam impediu-os de fazê-lo, como vimos. O rápido crescimento dos partidos operários na Europa central e a irrupção tempestuosa das rebeliões populares contra os antigos regimes na Europa oriental criavam agora condições para um novo tipo de teoria, que se baseasse diretamente nas lutas de massa do proletariado e estivesse naturalmente incorporada nas organizações partidárias. (Anderson, 1989, p. 20-21)

Nas discussões acerca da teoria política marxista, as diferenças de conjuntura econômico-social que existiam entre os países centrais, industrialmente mais desenvolvidos naquele momento, como a Alemanha, e países que padeciam de atrasos nos campos econômico, político e social, como a Rússia, desempenharam um papel significativo.

O efervescer de acontecimentos nos anos anteriores à primeira guerra coloca em foco a necessidade de se discutir o caráter teórico da obra de Marx, em vista de se articular uma ação política condizente com o propósito transformador da sociedade e, a partir desta discussão, se determinar o peso do elemento subjetivo na condução de tal propósito.

De forma geral, a concepção do marxismo como ciência predominou entre os integrantes da II Internacional, tendo a cisão entre eles se dado em relação à vigência das condições estabelecidas por esta ciência em meio às modificações sociais operadas ao fim do século XIX e início do século XX, portanto entre aqueles para quem o marxismo como ciência ainda poderia ser preservado em sua integridade teórica, ou seja, aqueles que defendiam uma ortodoxia marxista, e entre aqueles para quem o marxismo como ciência necessitava de revisões teóricas, em virtude dos novos elementos sociais surgidos posteriormente a Marx.

Neste ambiente prático-teórico, o debate acerca da relação entre a ciência do marxismo e a moral se deu em termos de que princípios deveriam orientar uma moralidade correspondente ao socialismo, uma vez situado o intérprete em questão entre a ortodoxia e o revisionismo da doutrina marxista.

Um exemplo ilustrativo desta disputa teórico-prática se encontra na confrontação entre as posições de Plekhânov e de Bernstein.

Entre os ortodoxos, Plekhânov se destaca como sendo um dos teóricos mais imbuídos da confiança no marxismo enquanto ciência, e nessa medida, considera o papel da moral como secundário na consecução de uma finalidade histórica movida pelo processo de desenvolvimento das forças produtivas.

Em seu entendimento, a moral, enquanto uma das formas da ideologia, se modifica na medida em que as relações econômicas se transformam, ainda que, enquanto forma ideológica, a moral se apresente retardatária em relação a esta transformação primária: “Em geral, os homens adquirem consciência de sua situação com um atraso maior ou menor em relação às novas relações efetivas que modificam esta situação. Mas em todo caso a consciência acompanha as relações efetivas.” (Plekhânov, 1964b, p. 486).

Assim, em *Questões fundamentais do marxismo*, Plekhânov (1964a, p. 404) apresenta uma hierarquia que liga as diversas instâncias da vida social, organizadas nos seguintes níveis:

- 1) *estado das forças produtivas*
- 2) *relações econômicas, condicionadas por estas forças*
- 3) *regime sociopolítico*, edificado sobre uma dada base econômica dada
- 4) *psicologia do homem social*, determinada em parte diretamente pela economia, em parte por todo o regime sociopolítico, edificado sobre ela
- 5) *ideologias diversas* que refletem esta psicologia.

Embora Plekhânov chame a atenção para o fato de que não se trata de uma simples transposição da materialidade das relações sociais para o campo de suas expressões ideais, tem-se que o peso da ação moral individual é atenuado em vista do processo automovente da economia.

Segundo este autor, a ação individual frente às transformações sociais é necessária, uma vez que a “mudança destas relações (de produção) não pode cumprir-se automaticamente, quer dizer, *independentemente da atividade humana*” (Plekhanov, 1964a, p. 395), mas por outro lado tem-se que

Estas relações podem transformar-se – e se transformam, com efeito, frequentemente – em uma direção distinta daquela em que os homens quiseram modificá-las. O caráter da “estrutura econômica” e o sentido no qual se transforma, não dependem da vontade humana, mas do estado das forças produtivas e da natureza mesma das transformações que se realizam nas relações de produção e que são necessárias para a sociedade como consequência do desenvolvimento destas forças. (*ibid.*, p. 395-396)

Desta forma, Plekhanov acentua a esfera da produção como o momento preponderante da vida social, e considera que a demasiada ênfase do fator ideológico é uma forma eclética de se tratar a questão, o que significaria um retrocesso do marxismo ao idealismo.

Em acordo com o entendimento cientificista da obra de Marx, porém, diferentemente de Plekhanov, não partilhando do otimismo frente à validade das teses marxistas naquele momento específico, Bernstein se inclina por uma conciliação entre a proposição científica marxista e a necessidade de uma ética, enquanto elemento mobilizador do processo.

Segundo Bernstein, as modificações ocorridas na economia capitalista após Marx contrariavam algumas de suas teses centrais, tais como a da polarização das classes sociais, a da pauperização crescente da classe trabalhadora e, sobretudo, a tese de uma catástrofe no modo de produção capitalista que conduzisse necessariamente ao socialismo.

Por outro lado, o crescimento do partido social-democrata alemão em fins do século XIX e a conquista de avanços eleitorais pareciam corroborar a tese de um socialismo evolucionário, que terá a sua expressão mais consequente em Bernstein.

A partir deste quadro, o autor passa a advogar um entendimento evolucionista do processo histórico-social, que apontaria para a sua superação do capitalismo por via democrática, considerando o socialismo como uma possibilidade condizente com a análise científica da existência social.

Mas o socialismo é tido por Bernstein, sobretudo, como um ideal moral, que não pode ser confundido com uma necessidade de caráter científico.

Este ideal moral guarda relação, na perspectiva do autor, com as idéias liberais. A este propósito, é esclarecedora a passagem aqui citada na íntegra, a despeito de sua extensão:

Finalmente, recomenda-se o uso de alguma moderação ao declarar guerra contra o “liberalismo”. É certo que o grande movimento liberal dos tempos modernos surgiu, antes de tudo, para vantagem da burguesia capitalista, e os partidos que tomaram o nome de liberais eram ou acabaram por converter-se em simples guardiões do capitalismo. Naturalmente, só pode existir antagonismo entre esses partidos e a democracia social. Mas a respeito do liberalismo, como grande movimento histórico que foi, devemos considerar o socialismo como seu herdeiro legítimo, não só na seqüência cronológica, mas também nas suas qualidades espirituais, como se demonstra aliás em toda e qualquer questão de princípio em que a democracia social tenha de assumir uma atitude.

Onde quer que um avanço econômico do programa socialista tenha de ser levado a efeito de uma maneira ou sob circunstâncias que ponham em perigo o desenvolvimento da liberdade, a democracia social jamais se esquivará a tomar uma posição contrária. A segurança da liberdade civil sempre lhe pareceu de uma importância superior à efetivação de algum progresso econômico.

A finalidade de todas as medidas socialistas, que parecem exteriormente, medidas coercitivas, é o desenvolvimento e a garantia de uma livre personalidade. O seu exame mais atento sempre revela que, incluída a coerção, aumentará, mais do que retira, a soma total de liberdade na sociedade e concederá mais liberdade sobre uma área mais extensa de intervenção pessoal. (Bernstein, 1997, p. 116-117)

A citação se justifica na medida em que nos permite compreender a significação do socialismo no pensamento de Bernstein. A tese da filiação histórica do socialismo ao liberalismo leva o autor a não compreender a radical transformação que se opera no conteúdo da idéia de liberdade entre estas duas expressões.

Cambiando a noção de liberdade do liberalismo político e do liberalismo econômico para o campo do socialismo, o autor acredita estar sendo fiel à premissa de emancipação humana que orienta a luta socialista, identificando o socialismo como a culminação do princípio geral de liberdade do liberalismo político ou, em suas palavras, como um “liberalismo organizante” (*ibid.*, p. 119).

Nesta empreitada rumo à consumação concreta do ideal de liberdade expresso apenas restritamente no ideário liberal, Bernstein atribui ao componente moral um papel significativo, que em sua compreensão, libertaria o marxismo de sua canga determinista.

A luta pelo socialismo, segundo Bernstein, não mais podendo se basear nas premissas objetivas indicadas por Marx acerca dos elementos que levariam a crises periódicas do capitalismo e à sua exaustão como modo de produção, deve se basear, na teoria do “recrudescimento da riqueza social e das forças sociais produtivas, em conjunto com o progresso social geral, e particularmente, em conjunto com o progresso intelectual e moral da própria classe trabalhadora” (*ibid.*, p. 153).

Esta componente moral, por sua vez, não pode estar vinculada à idéia de um fim último a partir do qual se justificariam todos os meios no sentido de alcançá-lo (inclusive a ditadura do proletariado, considerada pelo autor como uma regressão antidemocrática), mas ao ideal kantiano de princípios morais reguladores das ações voltadas para os fins próxi-

mos, mais coerentes com os fatos da realidade. Em suas palavras:

Uma classe com aspirações necessita de um moral elevado e não pode sofrer deteriorações. Se estabelece para si própria um fim último ideal ou não, é irrelevante, contanto que persiga com energia os seus fins próximos. O ponto importante é que esses fins sejam inspirados por um princípio definido que exprima um mais alto degrau de economia e de vida social, que sejam a materialização de uma concepção social que signifique, na evolução da civilização, uma visão mais alta da moral e dos direitos legais. (Bernstein, 1997, p. 158)

Assim, como conclusão de seu pensamento acerca da possibilidade do socialismo através de uma transição democrática, Bernstein declara valer-se da ética kantiana contra o *cant*, ou seja, contra a hipocrisia e o casuísmo que pretenderam “instalar-se no movimento da classe trabalhadora e para o qual a dialética hegeliana oferece um confortável refúgio” (*ibid.*, p. 159).

A contraposição de Kant a Hegel revela a preocupação de Bernstein de não sucumbir à perspectiva dialética hegeliana na qual o ser se identifica com o dever-ser, com o que o peso da ação moral ficaria diminuída. Em resposta a esta leitura hegelianizante de Marx é que o autor recorre a Kant, buscando acoplar à teoria marxista, na falta de uma ética própria, uma ética de inspiração kantiana.

Cumpramos ressaltar que a atitude de Bernstein não se deu isoladamente, mas no bojo de um movimento ocorrido a partir de finais do século XIX, que tentou conciliar socialismo e ética kantiana. Mais que uma conciliação, tratou-se, nas palavras de Ernesto Ragionieri, de uma

tentativa de derivar objetivos e programas socialistas da doutrina moral kantiana e, de maneira particular, da segunda formulação do imperativo categórico (age de modo a tratar a humanidade, tanto na sua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro homem, sempre como fim e jamais como meio). (Ragionieri, 1975, p. XII)

O retorno a Kant se justificava na medida em que ali poderiam ser encontrados elementos de antevisão de uma sociedade socialista, “ainda que só como visão de um pensador a quem faltavam as noções de economia política” (Ragionieri, 1975, p. XIII). Tomava-se a idéia kantiana de uma república universal como um ideal que poderia ser traduzido concretamente na sociedade socialista.

O kantismo acoplado ao marxismo significava um questionamento do determinismo economicista, dotando o marxismo de uma perspectiva moral mobilizadora. A consideração de que as mudanças sociais operadas após Marx não correspondiam mais a uma leitura ortodoxa do autor, bem como a preocupação com a condução do proletariado na via revolucionária russa, levam Bernstein e muitos outros a um dimensionamento maior do elemento moral.

Também entre os austromarxistas, uma das características é o acoplamento de proposições oriundas do kantismo, tanto no que se refere à pretensão de elaboração das bases epistemológicas do marxismo, quanto no que se refere à consideração da relação entre o marxismo e a moral.

Definições deste teor estavam na ordem do dia, uma vez posta a discussão sobre o caráter e os rumos possíveis dos acontecimentos sociais.

A referência a estas disputas no campo político, ainda que de forma muito superficial, é necessária para que se compreenda o terreno sobre o qual se movia o interesse de uma fundamentação filosófica que desse um aporte teórico às questões éticas envolvidas neste processo.

Esta disputa entre fundamentações morais adequadas para se pensar o movimento social a partir de início do século XX aponta para o que era considerado uma deficiência dos escritos de Marx: a falta de uma explicitação de sua filiação no campo da ética.

Sendo assim, temos, por um lado, o recurso a Kant, como é o caso de Bernstein e dos austromarxistas, cuja preocupação se centra sobre o aspecto da sujeição das massas no processo revolucionário e, por outro, o recurso a Hegel, identificando a tematização de Marx acerca da moralidade como um derivado materialista da substancialidade ética de Hegel, como é o caso de Plekhânov.

## O marxismo como doutrina ética

Um outro autor representativo da dificuldade de se conciliar a ciência do marxismo com o fator subjetivo é Georges Sorel, figura curiosa do sindicalismo francês, cuja compreensão sobre a natureza da obra de Marx se encaminha de um extremo a outro. Inicialmente ele considera que o marxismo seja uma ciência centrada sobre o determinismo economicista, mas posteriormente passa a considerá-lo eminentemente como uma doutrina ética.

De acordo com Gregorio de Paola, Sorel, em um artigo de 1894, “A antiga e a nova metafísica”, dirige-se contra as posições subjetivistas a respeito da transformação social, afirmando que “o progresso moral liga-se ao progresso econômico; é esse último que alimenta a ciência. A ciência e a ética real se constroem sobre uma mesma matéria.” (Sorel *apud* Paola, 1984, p. 58).

Sorel partilha neste momento da concepção de uma transição histórica inevitável ao socialismo, na qual a realidade econômica constituiria a ponte natural. No entanto, a posição de Sorel se torna cada vez menos determinada a este respeito e termina por se transformar drasticamente, passando a considerar como fator prioritário no movimento revolucionário a consciência moral. É a organização do proletariado que poderia levar a um salto qualitativo na luta de classe, a partir do momento em que esta organização criasse um novo patamar moral e jurídico.

Observa Paola que, neste segundo momento da obra de Sorel, “os elementos de dinamismo da sociedade não são mais perceptíveis a partir das formas econômicas, mas tão-somente da tradução delas em comportamentos conscientes” (Paola, 1984, p. 70).

Trata-se, portanto, para Sorel, da necessidade de se criar uma identidade de classe, uma ideologia que manifestasse a presença histórica do proletariado.

Mas Paola identifica ainda um terceiro momento, no qual Sorel se desilude com o caráter científico do marxismo e passa a considerar apenas o apelo moral presente no mesmo como elemento de mobilização das massas. A expressão desse momento teórico se encontra em *Reflexões sobre a violência*, publicado em 1908, onde Sorel trabalha os pares



antitéticos de conceitos: *força e violência, greve geral política e greve geral proletária, utopia e mito*.

A intenção do autor é esclarecer o sentido da violência, como o grande fator social do momento revolucionário, oferecendo uma análise crítica a respeito dos preconceitos históricos contra a violência.

Assim, ele identifica a força ao movimento de conservação de um dado *status quo*, enquanto a violência se verifica quando de um movimento de reação contra este, como é o caso de uma revolução do proletariado contra a ordem burguesa.

Advogando o espontaneísmo do movimento operário, Sorel distingue entre a greve geral proletária e a greve geral política, que sufoca a atividade espontânea através do centralismo.

E, finalmente, na distinção entre utopia e mito, trata da questão do intelectualismo que produz utopias, ao passo que considera o mito como uma criação que corresponde à convicção de um grupo, possuindo, portanto, uma relação orgânica com este. É neste sentido que ele dirá da greve geral proletária como um mito, um elemento psíquico que alimenta a força moral do proletariado.

Baseando-se em uma leitura bastante curiosa dos textos de Marx, este autor afirma:

Marx diz que o proletariado se apresentará, no dia da revolução, disciplinado, unido, organizado pelo próprio mecanismo da produção. Essa fórmula tão concentrada não seria bastante clara se não aproximássemos de seu contexto. Segundo Marx, a classe operária sente pesar sobre si um regime no qual “aumentam a miséria, a opressão, a escravidão, a degradação, a exploração”, e contra o qual ela organiza uma resistência crescente, até o dia em que toda a estrutura social vem abaixo. Muitas vezes contestou-se a exatidão dessa descrição famosa que parece convir bem mais aos tempos do *Manifesto* (1847) do que aos tempos do *Capital* (1867); mas tal objeção não deve nos deter e deve ser afastada por meio da teoria dos mitos. Os diversos termos que Marx emprega para descrever a preparação para o

combate decisivo não devem ser tomados por constatações materiais, diretas e determinadas no tempo; é apenas o conjunto que deve nos impressionar, e esse conjunto é perfeitamente claro: Marx quer nos fazer compreender que toda a preparação do proletariado depende unicamente da organização de uma resistência obstinada, crescente e apaixonada contra a ordem de coisas existente. (Sorel, 1993, p. 155)

A teoria dos mitos soreliana pretende destacar a importância do componente psíquico coletivo que pode levar uma classe social à luta pelos seus interesses, a partir de uma identificação profunda com uma causa, identificação que passa por motivações extra-intelectuais, extra-racionais, que tornem suportáveis os sacrifícios e as renúncias exigidas.

Com a defesa de uma convicção mítica que formaria a consciência do proletariado, enfatizada em detrimento de uma interpretação científica do marxismo, Sorel conclui as *Reflexões sobre a violência*, enunciando uma moral dos produtores, marcada por valores tais como a cooperação, o sacrifício e o heroísmo.

## O marxismo: ciência e doutrina ética

Em meio ao debate sobre a validade das proposições centrais do marxismo que, no extremo, atingia mesmo a sua negação como ciência, entendendo-o numa perspectiva predominantemente moral, Kautsky procura esclarecer a relação entre ética e marxismo em seu texto *Ética e concepção materialista da história*.

Ali o autor posiciona-se, assim como Plekhânov, pela impropriedade da conciliação entre marxismo e ética kantiana. Mas a sua intenção é, diferentemente, apontar para um outro campo teórico, absolutamente distinto do kantismo, que ele considera mais compatível com a perspectiva materialista, na tarefa de elucidar o que seria a perspectiva moral adequada ao entendimento materialista da história.

Na análise que o autor faz de algumas das correntes éticas da tradição ocidental, ele destaca na modernidade os autores do materialismo francês e os moralistas escoceses, notadamente Hutcheson e Adam Smith, como autores que souberam reconhecer os fundamentos naturais da moralidade, que seriam basicamente os dois princípios complementares do egoísmo e da simpatia.

No entanto, observa Kautsky, a filosofia moral, ao invés de perseverar nessa trilha, buscando elucidar as questões derivadas dessa abordagem naturalista da moralidade, encaminha-se, para a direção oposta, culminando no pensamento kantiano:

O passo imediatamente sucessivo da filosofia, com respeito à ética, não se deu nessa direção, mas na oposta. Em vez de incluir a natureza ética do homem mais ainda no passado, no quadro da necessidade natural universal, aquela se voltou a retirá-la completamente fora. A filosofia alemã completou esse passo com Kant. (Kautsky, 1975, p. 25)

Identificando a ética kantiana como absolutamente avessa à concepção materialista da história, na medida em que abstrai o indivíduo da naturalidade e da sensibilidade natural, edificando uma ética a partir do supra-sensível, Kautsky recusa a possibilidade de uma leitura conciliatória entre Kant e Marx.

Como alternativa a isso, o autor indica os elementos de uma moralidade compatível com o materialismo a partir do naturalismo de inspiração darwiniana. A base da moral humana seria assim tão natural quanto uma “moral animal”.

Ou seja, há em Kautsky uma compreensão do fenômeno moral não como uma exclusividade do mundo humano, mas em continuidade evolutiva com o mundo animal, com o qual os homens compartilham os instintos de conservação pessoal, mas também os “instintos sociais”. De acordo com o autor,

Estes instintos sociais podem diferir segundo as diversas condições de vida das diferentes espécies, mas há uma série

de instintos que constitui a premissa para o florescimento de qualquer classe de sociedade. Assim, por exemplo, e antes de tudo, o altruísmo, a dedicação à comunidade. Depois, a valentia na defesa dos interesses comuns, a fidelidade à comunidade, a submissão à vontade da maioria, quer dizer, a obediência ou disciplina, a sinceridade para com a sociedade, cuja segurança é posta em perigo ou cujas forças se malgamam se se a induz a erros, por exemplo, com falsos sinais. Por último, o amor próprio, a receptividade ao elogio e à censura da comunidade. Todos estes são instintos sociais que já encontramos marcados nas sociedades animais e alguns deles em alta medida. (Kautsky, 1975, p. 63)

Portanto, temos em Kautsky, em seu propósito de esclarecer a impropriedade de um acoplamento da ética kantiana ao marxismo, uma indicação do que seria uma ética materialista, fundada na naturalidade e filtrada nas condições de existência.

A união entre este ideal moral, ou seja, a perspectiva de uma forma de sociabilidade na qual os instintos naturais de solidariedade e de companheirismo pudessem se expressar, e a ciência do marxismo é um pressuposto do pensamento de Kautsky. O ideal moral é um instrumento emotivo na luta de classes, subordinado aos interesses da ciência marxista.

A incompreensão da exclusividade da esfera moral ao mundo humano-social leva Kautsky a simplesmente inverter a proposição kantiana, ao afirmar que “os instintos sociais não são outra coisa que as virtudes mais sublimes, e sua encarnação suprema é a lei moral” (*ibid.*, p. 63).

Desta forma, nas associações animais, ou para usar o termo de Kautsky, nas “sociedades animais”, naturalmente se verificaria a lei moral kantiana que coloca o indivíduo como fim e jamais como meio. Na visão do autor, “só o desenvolvimento da sociedade humana criou condições nas quais um membro da sociedade pode converter-se em *simples instrumento* de outros” (*ibid.*, p. 64).



A indicação deste grupo de autores que buscaram pensar a possibilidade de uma ética acoplada ao marxismo ou elementos de outras tradições éticas compatíveis com as proposições do marxismo ilustra, de forma exemplar, a dificuldade de se pensar os princípios de uma moral prescritiva a partir de Marx dentro de uma tradição filosófica marcada pela dicotomia idealismo-naturalismo, com as suas derivações absolutizadas tais como liberdade transcendental ou determinação sensível.

### **Da necessidade e possibilidade de uma ética a partir de Marx**

As tentativas até aqui descritas de se procurar acoplar uma moral ao marxismo tornam evidente o fato de que não existe uma tal proposição moral já estabelecida na obra de Marx.

Resta esclarecer se esta ausência de uma fundamentação moral é, de fato, uma lacuna, como supõem alguns de seus intérpretes. Em caso afirmativo, a tarefa seria preencher esta lacuna por um acréscimo oriundo de uma teoria ética como a kantiana, como faz, por exemplo, Bernstein, ou de uma teoria naturalista-evolucionista, como faz Kautsky, ou ainda, como propõe Agnes Heller, o preenchimento desta lacuna deve ser feito mantendo-se o espírito marxiano e atualizando-o através da incorporação de elementos da cientificidade contemporânea.

O que apresentamos aqui, no sentido de uma contribuição a este debate, é a idéia de que, quando Marx interdita o estabelecimento de uma moral, qual seja, um conjunto de valores e princípios que devam valer *a priori* para a ordenação de uma existência social, ele o faz a partir da compreensão de que é a própria existência social que determina esta constelação de noções, princípios e valores, sendo portanto inócuas as tentativas de prescrição moral derivadas de um ou outro arcabouço teórico-sistemático.

Em outras palavras, as possibilidades de relações morais, jurídicas e políticas entre os indivíduos se estabelecem no âmbito concreto das relações sociais necessárias à reprodução daquela forma de existência social, incluídas as suas contradições, o que gera um leque de possibili-

dades de respostas por parte dos indivíduos, a partir de seu posicionamento frente às condições objetivas da vida social.

Este fator objetivo é ontologicamente primário, o que não significa que não haja espaço no pensamento de Marx para a tematização das relações complexas que se desenvolvem intersubjetivamente e que envolvem elementos subjetivos, escolhas e decisões, que se mostram então como também objetivamente atuantes nos rumos das permanências ou das transformações sociais.

Compreender o caráter das determinações marxianas a esse respeito é uma tarefa necessária para se avaliar a pertinência ou não da afirmação de uma lacuna no pensamento do autor em relação à questão moral, ou ainda a pertinência ou não das tentativas de extração de uma moral a partir de Marx ou em consonância com o espírito marxiano.

Vejam os como alguns autores que se dedicaram à questão da moral em Marx se posicionam a este respeito.

Em relação ao peso dos elementos objetivos e subjetivos na teoria marxiana, como apontamos anteriormente, Kamenka credits esta dificuldade a uma indefinição do caráter da obra de Marx, que ora se desloca para uma análise científica da sociabilidade, e ora se desloca para uma avaliação moral da mesma.

Segundo Rubel, em vista desta dificuldade, os intérpretes de Marx teriam cindido a sua obra, ficando apenas com um de seus lados: ou considerando-a como ciência econômica ou como doutrina de ação ético-política.

Em resposta a este procedimento que Rubel qualifica como mutilador, a posição do autor é de considerar a obra de Marx uma síntese de ética e de ciência ou ainda uma cientificidade movida por “poderosos móveis éticos” (Rubel, 1974, v. 1, p. 21), que se apresentam sobretudo nos textos de juventude do autor. Esta motivação ética seria a emancipação humana dos entraves objetivos que cerceiam o livre desenvolvimento das potencialidades dos indivíduos. Assim, afirma Rubel que “Marx concebe o advento do socialismo como uma possibilidade econômica e uma necessidade ética” (*ibid.*, p. 33).

Concordamos com Rubel na indicação de uma motivação ética no pensamento de Marx, que subjaz ao seu esforço de desvelamento dos

nexos da existência social no sentido de alcançar as possibilidades de sua transformação. Mas não acompanhamos o autor quanto à dimensão que ele dá a este elemento ético, na medida em que consideramos que ele o superdimensiona em relação à análise objetiva que Marx faz da realidade social.

Rubel diz que “este postulado da auto-emancipação proletária atravessa, como um *leit-motiv*, toda a obra de Marx. É a única chave que permite uma justa compreensão de sua ética” (*ibid.*, p. 43).

O que nos parece questionável nesta afirmação é que a perspectiva da emancipação humana em Marx é compreendida por Rubel sobretudo como um projeto ético.

Parece-nos que identificar a perspectiva emancipatória que anima o esforço de Marx na decifração do modo de existência social sob o capitalismo a um interesse ético seria diminuir e submeter este esforço a um condicionante anterior, como é, aliás, a leitura que Pierre Bigo faz de Marx, o que levaria a um comprometimento da objetividade de sua obra, uma vez que esta estaria, a princípio, a serviço de um interesse exterior.

A posição de Rubel, identificando o interesse na emancipação a uma perspectiva ética, mostra imediatamente a sua impropriedade quando o autor procura identificar os traços de uma ética marxiana. Ao fazê-lo, toma o que em Marx é análise objetiva do fenômeno da determinação social da consciência por uma adesão a princípios éticos que apresentariam um certo parentesco com a perspectiva materialista de Marx.

Rubel faz referência às teses do materialismo francês acerca da moral, acreditando que “Marx tomou sobretudo de d’Holbach e Helvétius os elementos fundamentais da ética socialista” (*ibid.*, p. 42).

Mas isso é um equívoco, na medida em que, em nenhum momento, encontra-se em Marx uma adesão acrítica a estas teses, mas sim uma análise das expressões morais vigentes no campo filosófico à luz de sua inserção em uma dada forma de sociabilidade. O que confere ao trabalho de Marx um caráter diverso de uma proposição moral, ou mesmo de uma cientificidade apoiada sobre um apelo moral.

A indefinição de princípios morais por parte de Marx é tida como uma das causas da colocação da ética em segundo plano na tradição

marxista em geral e na experiência soviética em especial. Isso porque os princípios morais teriam sido postos em questão em virtude do rompimento com a idéia de uma origem racionalista e universalista para os mesmos, sem que o autor oferecesse um conjunto alternativo de valores.

Esta ausência de uma nova proposição moral por parte de Marx é vista como uma lacuna em seu pensamento no entendimento destes autores aqui referidos. Nesse sentido é que Agnes Heller em seu artigo “A herança da ética marxista” entende como uma tarefa dos marxistas desenvolver uma ética de inspiração marxiana, depuradas as ambigüidades do texto marxiano.

Tentando elucidar o que seria a ética marxiana, presente em seus escritos desde a tese doutoral, a autora também reconhecerá, como o fazem Kamenka e Rubel, o elemento prometéico da auto-emancipação humana, que estaria subjacente à obra madura de Marx.

Em sua leitura, afirma que Marx teria identificado o proletariado como sujeito histórico-universal da emancipação humana, bem como a possibilidade de uma “super-sociedade”, na qual os interesses individuais e sociais coincidissem, de forma a não mais serem necessárias normas de coerção externa.

A autora entende que a concepção de liberdade presente na perspectiva marxiana seria a de um estado no qual se alcançasse a plena ausência de deveres sociais, o que seria possível a partir de uma forma de sociabilidade na qual os deveres estariam introjetados, constituindo uma moral interior. Neste sentido, a moralidade, enquanto expressão social, coincidiria com a moralidade subjetiva, donde ser e dever-se se equivaleriam. Desta forma, conclui que

A idéia da autonomia absoluta (o crescimento conjunto do ser da espécie e do indivíduo) implicava não só a radicalização de Kant, mas também a radicalização da concepção hegeliana do intercâmbio entre o mundo ético das instituições (*Sittlichkeit*) e a moral. (Heller, 1989, p. 106)

O comunismo seria então a forma social na qual a comunidade humana suplantaria tanto as suas condições naturais, precárias, quanto a

sua mediação através das coisas, o que constitui a alienação correspondente à existência social burguesa.

Não podemos concordar com a autora. Se o desenvolvimento pleno das capacidades humanas é explicitamente colocado por Marx como um fim em si mesmo, a sua definição de liberdade, entretanto, não se dá nos termos descritos pela autora, uma vez que Marx pensa o indivíduo portador de necessidades dos mais diferentes tipos e a liberdade em equilíbrio com o atendimento a essas necessidades que, longe de serem satisfeitas em sua inteireza numa sociedade comunista, transitam de sua forma mais elementar, fisiológica, animalesca, à condição de necessidades humanas, sempre e cada vez mais sofisticadas, constituindo uma dimensão infinita na edificação dos próprios indivíduos sociais, numa construção do gênero cada vez mais rico, na medida em que se estabelecem mais relações e que se reconhecem as dependências em relação ao meio e ao outro. O que uma sociedade comunista modifica em relação a este aspecto é o fato de que este reconhecimento da necessidade do outro não se daria mais perpassado pelas contradições próprias ao modo de vida capitalista.

Outro ponto em comum com a análise de Kamenka é a identificação de uma noção de progresso na história nos textos de Marx, o que incluiria, portanto, a noção de progresso na *Sittlichkeit*.

Este é mais um aspecto no qual julgamos equivocado o tratamento de Agnes Heller.

Embora a herança de Hegel seja, no que se refere à sua tematização sobre a moral, um aspecto importante na medida em que permite a Marx ultrapassar a perspectiva transcendentalista kantiana, enfatizando a objetividade das eticidades, a perspectiva histórica de Marx não coincide com o progressismo teleológico de Hegel. Enquanto Hegel deduz a história a partir de um princípio que nela se explicitaria, qual seja, o desenvolvimento da idéia de liberdade, Marx investiga a história passada no sentido de compreender o seu desdobramento até o momento atual.

Assim, se podemos concordar que há em Marx, de modo geral, uma perspectiva de progresso em relação à história já efetuada e que há um otimismo em reconhecer possibilidades de que o futuro possa vir a ser melhor em função das condições já alcançadas em termos de desenvol-

vimento das forças produtivas, não há uma palavra final sobre a inevitabilidade lógica desse processo progressivo, se considerarmos uma parcela significativa de sua obra. Isso porque, diferentemente de Hegel, não se trata em Marx de uma concepção da história que inclua uma necessidade intrínseca em seu desenvolvimento. Sendo assim, temos que o que em Hegel é apresentado como logicamente necessário e moralmente superior, em Marx é apresentado como historicamente efetivado e, do ponto de vista moral, superior apenas no sentido de que a generalização crescente das condições de existência torna mais generalizada a tomada de consciência acerca de uma dada configuração social, incluindo o comportamento moral, e é essa consciência que possibilita um maior nível de autonomia frente aos condicionamentos característicos desta nova forma social.

A aproximação que a autora estabelece entre Marx e Hegel leva-a a concluir que a falta de dedicação por parte de Marx ao estabelecimento de princípios morais seria uma negligência resultante da assimilação do princípio hegeliano da identidade entre ser e dever-ser, e da idéia de que a mudança social seria naturalmente uma mudança para melhor, donde “não há necessidade de nenhum princípio moral para regular a mudança, se a mudança conduz, de todo modo, na direção do bem supremo” (Heller, 1989, p. 115-116).

Este objetivismo do processo histórico, que ela atribui a Marx, o dispensaria de maiores considerações sobre a moral. Em decorrência disto, a missão do proletariado, enquanto agente histórico privilegiado, teria em Marx apenas o sentido de uma missão político-social, e não moral, uma vez que a consecução da história já estaria assegurada.

Diferentemente da autora, procuraremos demonstrar que, de fato, a perspectiva da emancipação humana, que teria em Marx como agente histórico o proletariado, não é apresentada por ele como uma missão moral.

No entanto, discordamos que isso se dê em função da crença por parte de Marx em uma história progressiva e inevitável, que dispensaria o elemento moral. Contrariamente a Heller, acreditamos que a perspectiva emancipatória presente em Marx, se de fato não é um projeto moral, não é em decorrência da pressuposição de um determinismo histórico,

mas sim do fato de que essa perspectiva, pelo menos supunha ele em seu tempo, se fundava em condições históricas objetivas, que incluíam mas não se limitavam à predisposição moral dos indivíduos, com o que procurava se diferenciar dos socialistas utópicos.

A forma como Agnes Heller procura conciliar estes dois elementos da proposição marxiana, a objetividade das condições histórico-sociais enquanto plataforma de possibilidade para uma transformação social, e a vontade subjetiva, orientada coletivamente para a consecução de tal transformação é, em virtude do inflacionamento que ela provoca nos termos colocados por Marx, alçada à condição de um hiper-hegelianismo. Em suas palavras: “Esta é uma concepção hiper-hegeliana. A libertação não é entendida só como o reconhecimento da necessidade, mas o reconhecimento da necessidade é *per se* necessário (o resultado de uma motivação necessária).” (*ibid.*, p. 117).

Sabemos que esse não é um ponto pacífico na interpretação dos textos do autor, mas insistimos em que, embora se encontre passagens que se inclinam para o determinismo e a inevitabilidade histórica, temos, por outro lado, afirmações explícitas do autor que contrariam esta perspectiva, o que, se aliarmos à uma compreensão mais contextualizada destas passagens, nos levam a um questionamento do caráter determinista da obra de Marx.

Se Marx nega a contradição entre contingência e necessidade, o que nos parece uma afirmação correta, ela só pode ser feita a partir de uma compreensão diferenciada da necessidade em Marx com relação a Hegel.

A noção de necessidade em Marx é de uma necessidade contingente, ela não pertence a um arcabouço sistemático, centrado sobre a idéia de uma teleologia da história.

O fato é que a leitura de Marx como um autor determinista por parte de Heller desempenha um papel importante em sua identificação da razão de uma lacuna ética no pensamento de Marx que, por sua vez, se torna mais uma pedra de seu edifício crítico.

*A herança da ética marxista* é um texto de início da década de 80, momento no qual Agnes Heller já havia se afastado do marxismo em algumas de suas teses centrais: a perspectiva revolucionária tida como

mito, a perspectiva de uma sociedade comunista como utopia. Além disso, ela própria se declara mais próxima da filosofia pós-moderna, no sentido da crítica às grandes narrativas, nas quais parece inserir Marx.

Nesse sentido, a tarefa que ela indica como necessária no campo marxista, a elaboração de uma “nova filosofia moral, marxiana no espírito” (Heller, 1989, p. 127), teria, como pressuposto, o abandono do que ela nos apresenta como sendo uma perspectiva do absoluto, em prol de uma perspectiva menos pretensiosa, de caráter dialógico, aos moldes do que vinha sendo desenvolvido por Apel e Habermas, a seu ver um antidoto contra a prática do sacrifício dos princípios morais em nome de um fim tido como supremo.

Em nosso entendimento, a maneira como a autora propõe a edificação de uma ética de espírito marxiano incide em um procedimento estranho à perspectiva marxiana, que se distancia do que Marx tratou em essência, que seria a moralidade objetiva.

Se Marx contribui para a compreensão do agir moral, não nos parece haver em sua obra elementos que autorizem a elaboração de postulados e princípios para este comportamento, como, aliás, a própria autora reconhece em seu texto.

Se ele interdita como mera especulação a elaboração de uma moral predicante, parece-nos razoável supor que o faça a partir do entendimento de que um conjunto de valores surge *a posteriori*, em função dos problemas práticos colocados por uma existência social determinada.

Os indivíduos agem e decidem em meio a situações concretas, e os impasses e dilemas morais são postos socialmente, mudando de figura em cada forma social. Os valores dentre os quais os indivíduos se digladiam, são colocados socialmente. Isso nos coloca diante de uma outra questão: na perspectiva marxiana, não há como submeter os valores a uma instância puramente racional ou razoável, seja esta de caráter individual, monológico, transcendental, seja de caráter dialógico e consensual. Os valores, enquanto expressões reguladoras das relações humano-sociais, têm um caráter de necessidade ontológica, derivam-se, portanto, de uma razão que se ancora na objetividade, e não que se funda na subjetividade ou na intersubjetividade.

Marx depara-se com outro problema, distinto e anterior ao da predicação de valores e deveres: o da necessidade, correspondência e autenticidade histórico-social dos conteúdos morais, a partir dos quais se movem os dilemas e se colocam as decisões individuais e coletivas. Nesse sentido, valores antagônicos fazem parte de uma dialética da regulação moral, estabelecendo determinados limites e criando uma certa capacidade plástica de resolução de conflitos.

Se Marx tem muito a nos dizer no que se refere à compreensão do agir moral, ele não nos dá elementos para a elaboração de uma moral predicatoria, e isso não constitui, a nosso ver, uma lacuna em seu pensamento, mas uma decorrência do talhe ontológico de sua investigação. Dessa forma, sustentamos aqui que o discurso de Marx, não só de maturidade, mas desde o momento em que se constitui seu pensamento original, não é um discurso ético-crítico, mas um discurso de caráter ontológico que tem na crítica da economia política o instrumental teórico privilegiado de abordagem da existência social, não por uma opção arbitrária de um ponto de partida, mas por força de um deslocamento que se efetua quando da compreensão dos limites da filosofia idealista na compreensão do lugar da ética e da política na resolução das questões sociais.

Com o que é recolocada em outros termos a problemática da moralidade.

## Marxism and Ethics

**Abstract:** This work intends to develop the question of the reception of Marx's work and of the comprehension of its theoretical nature. The question of the statute of Marx's work, if science or ethical doctrine, passes through the history of Marxism, being situated between these extremes intermediary positions that emphasize one or another interpretation of work. What is presented here is a synthetic and incomplete panorama of this question, interesting us, above all, identifying the problem in debate, to show the impasses achieved by both interpretations, in his

effort of combining external ethical principles with the Marxist theory understood as a science, or to try to derive prescriptive ethics of the Marxists propositions understanding their as being directed by a moral perspective implicit in Marx.

**Key-words:** morality – Marxism – science.

## Bibliografia

- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- ARATO, Andrew. A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia. In: HOBSBAWM, E. (Org.). *História do marxismo*, v. 4. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 85-148.
- BERNSTEIN, Eduard. *Socialismo evolucionário*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- HELLER, Agnes. A herança da ética marxista. In: HOBSBAWM, E. (Org.). *História do marxismo*, v. 12. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 103-130.
- KAMENKA, Eugene. *Marxism and ethics*. London: Macmillan, 1979.
- KAUTSKY, Karl. *Ética y concepción materialista de la historia*. Córdoba: Pasado y Presente, 1975.
- PAOLA, Gregório de. Georges Sorel, da metafísica ao mito. In: HOBSBAWM, E. (Org.). *História do marxismo*, v. 4. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 51-84.
- PLEKHÂNOV, Gheorghi V. Las cuestiones fundamentales del marxismo. In: PLEJANOV, G. V. *Obras escogidas*, v. I. Buenos Aires: Quetzal, 1964, p. 359-426.
- . La concepción materialista de la historia. In: PLEJANOV, G. V. *Obras escogidas*, v. I. Buenos Aires: Quetzal, 1964, p. 463-496.
- RAGIONIERI, E. Prefácio. In: KAUTSKY, K. *Ética y concepción materialista de la historia*. Córdoba: Pasado y Presente, 1975, p. IX-XXIV.
- RUBEL, Maximilien. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974. 2 v.
- SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. Petrópolis: Vozes, 1993.